

ТРАДИЦИЯ ИСИХАЗМА КАК МЕТОД ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКИ

*Работа представлена кафедрой истории педагогики
Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования.
Научный руководитель – доктор философских наук, профессор М. В. Захарченко*

Традиция исихазма является ядром православной культуры и образования. Механизмы, выработанные в рамках этой традиции для воспроизведения цивилизационного типа личности, оказали влияние на формирование образовательной среды и методов образования в православной цивилизации.

Ключевые слова: традиция, теозис, аскеза, исихазм.

The hesychastic tradition is at the very core of Orthodox culture and education. This tradition has evolved a way of shaping a truly civilised individual. It continues to have direct influence on educational practice and principles in Orthodox civilisation.

Key words: tradition, theosis, asceticism, hesychasm.

Появление христианства поставило новые цели для педагогической культуры, внутри которой стали формироваться и новые методы, способные привести к достижению цели и смысла жизни христианина – теозиса. Троическое богословие принесло абсолютное утверждение личности как свободы по отношению к

природе. Стало ясно, что тайна личности заключена не в свойствах индивидуальной природы, а в способности «возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя – по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической общей природы» [9, с. 409]. Теозис и есть превосхождение собствен-

ной природы в личностном бытии с Богом, и традиция исихазма, как осуществляющая стратегию достижения теозиса, не могла не оказать влияния на процесс воспитания.

О значении христианства для воспитания размышляет Л. Н. Модзалевский в своих «Очерках воспитания и обучения...»: «Истинное познание как мира, так и самого себя начинается познанием единства божественной и духовной человеческой природы и значения воплощения Бога как вечной истины. Точно так же и принцип истинного воспитания может быть понят лишь тогда, когда должным образом понят будет человек в его достоинстве и значении. <...> По христианской идее абсолютное достоинство человека заключается, прежде всего, в нем самом, так как в человеке, созданном по образу и по подобию Божию, непрестанно пребывает сам Бог. Соединится с Богом – вот главное назначение для каждого человека. <...> “Будьте же совершенны, как совершен Отец ваш небесный” (Матф. 5.48). <...> Сообразно с этим христианским принципом, вместе с жизнью глубже понимается и воспитание, изменившееся соответственно своей истинной сущности. <...> Главная цель, которую поставляет себе христианская педагогика, есть подражание и последование Христу» [8, с. 175–177].

Теснейшая связь с опытом жизни в Боге, служащая ведущим принципом православного умозрения, рождает еще более широкие задачи для мысли. Ибо этот опыт особый, он принадлежит к роду мистического опыта, в котором находит деятельное и целостное осуществление сама природа человека в ее бытийном задании. Продумывание существа и специфики такого опыта приводят к выводу о том, что данный опыт обладает генеративными, производящими потенциями для всей сферы самореализации человеческой природы. Это значит, что если

мистический опыт полностью развит, проработан – он становится ядром некоторой антропологической стратегии, или же сценария самоосуществления человека [10, с. 29].

Такая антропологическая стратегия была разработана Святыми Отцами Церкви, они учили, что осуществление природы человека в ее бытийном задании это не самореализация, а Богочеловеческое усилие – синергичный процесс. Православная мистика предполагает не визионерский опыт лицезрения Бога, а восполнение человеческой природы сверх естества Божественной природой, восполнение более тесным сочетанием с Богом. Стратегия процесса восстановления природы человека была осуществлена в рамках традиции исихазма.

Эта традиция – наиболее высокоорганизованная, внутренне проработанная школа мистического опыта. Одна из доминирующих традиций устройства духовной жизни. Как считает С. Хоружий, «следует раскрыть, какая же антропология, какая модель сознания и человека заключена в исихастском опыте; и, реконструировав эту антропологию, следует понять и использовать ее в качестве своего рода мета-науки, или же базового дискурса, которым диктовались бы новые установки и подходы для широкого спектра антропологических дисциплин» [10, с. 30].

Считается, что уже на этапе раннехристианского пустынножительства восточное монашество во главу угла ставило всецелое самоопределение делу спасения. Спасение же постепенно, со все большей отчетливостью, начинало осмысливаться как теозис, обожение, т. е. актуальное изменение, соединение человеческой природы с Божественной. Такое осмысление приводило к пониманию того, что в икономии спасения необходимы особые усилия человека, сконцентрированные и целенаправленные, т. е. особая духовная практика. Такой практикой и стал «иси-

хастский метод», школа непрестанного творения Иисусовой молитвы.

На этих же ранних стадиях, одновременно с формированием фундамента традиции, возникают вопросы, которые не могли не появиться, когда исихастская аскеза начинала пониматься как путь к обожению: для кого предназначен этот путь? Насколько всеобщим он является? Какие нужны условия, чтобы подойти к нему? Эти вопросы ведут к глубокой антропологической проблематике, которая не переставала занимать традицию вплоть до нашего времени. Однако на первых порах они возникали в упрощенной начальной форме: является ли монашество необходимым для спасения, для обретения тех духовных даров, которые стяжают подвижники? Ответ был также простым: никоим образом не является. Такой ответ мы находим у многих авторов и в разнообразной форме – в проповедях св. Иоанна Златоуста, писаниях блаж. Феодорита Кирского; а одно изречение, приписываемое св. Макарию Египетскому, дает сжатое обоснование его: «Поистине не имени монаха или мирянина, или девы, или жены с мужем, но правого произволения ищет Бог» [10, с. 211].

Св. Григорий Палама в своем творчестве включает мистическую традицию, восходящую к Макарию, в объективную систему христианской мысли, основанную на Священном Писании и на глубоком знании Отцов Церкви. Вся история исихазма достигает своего полного и органического развития, теснейшим образом связывающего ее с Преданием Церкви.

Палама создал реалистическое учение о сверхъестественном познании, независимом от любого чувственного опыта, но дарованном в Иисусе Христе человеку в целом – душе и телу, могущему уже здесь, на земле, достигать предвосхищения конечного обожения и видения Бога не своими силами, но благодатью Божией. В этом контексте учитель иси-

хазма оправдывает и психофизический образ молитвы, противопоставляя неоплатоническому спиритуализму антропологии Варлаама Калабрийского библейское представление о человеке: тело вовсе не является темницей души, ибо само оно получает благодать таинств и залог конечного Воскресения.

Для Варлаама путь к Богу – это в основном естественный гносис, ограниченный характер которого признается, но который совершенно не зависит от греха и чужд всякой мысли о специфически христианской сверхъестественной жизни, даже когда он принимает заимствованный у неоплатоников созерцательный характер. Философия античности остается для Варлаама главным критерием любой мысли и любой мистики, а явление благодати в Иисусе Христе не изменяет для него сути отношений человека с Богом [5, с. 176].

Палама ясно показывает те антропологические и богословские рамки, в которые он включает исихастскую духовную жизнь. После Воплощения тела наши стали «храмом живущего в нас Святого Духа» (1 Кор. 6, 19). Именно там, в нашем собственном теле, мы и должны искать Дух, в теле, освященном таинствами и привитым Евхаристией к телу Христову. Теперь Бог находится внутри нас. Он – уже не вовне. Поэтому мы обретаем Фаворский свет внутри себя. Апостолам было дано лишь внешнее видение, поскольку Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но теперь мы все являемся членами живой реальности Его Тела, Церкви. Таким образом, христианское мистическое «возвращение в себя» имеет совершенно иное значение, чем сократовское «познай самого себя». И для христианского мировоззрения, и для языческой античной философии человеческая природа сохраняет центральное положение среди всего сущего, – пишет С. Аверинцев, – но природа эта уже не покоится в себе и не

вращается вокруг своей оси с равномерностью небесного тела (как это изображено в Платоновом “Тимее”) – она простерта между ослепительной бездной благодати и черной бездной погибели, и ей предстоит некогда с неизбежностью устремится либо в одну, либо в другую из этих бездн [1, с. 88].

Зародившись в обителях Афона, Исихастское возрождение в Византии нашло свою кульминацию и зрелое осмысление в середине XIV в. – в полемике «исихастских споров» 30-х – 50-х гг., трудах св. Григория Паламы и, наконец, поместных соборах Византийской церкви, принявших (в 1351 г.) знаменитый догмат о Божественных энергиях. Опытные выводы исихастской практики получили богословское и догматическое закрепление в соборном определении, догматические ключевые пункты которого гласили:

«б. Божественная сущность... согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, совершенно необъемлема и неучаствует, участвуема же Божественная благодать и энергия. <...>

13. Бог как по сущности несоздан и безначален, так, следовательно и по энергии... Бог совершенно неучаствует и недомыслим по Божественной сущности, участвуем же Он для достойных по Божественной и боготворной энергии» [Акты Константинопольского Собора 1351 г. / Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: 10, с. 216].

Вобрав в себя богословие энергий с его патристическим обоснованием и догматическим оформлением, традиция исихазма заметно расширяла свой ареал, входя в сферу мыслительной культуры, становясь полномерным культурно-историческим явлением. Восторжествовав в исихастских спорах, традиция становится доминирующей в церковной жизни и оказывается в центре общественного внимания; период после 1351 г. историки характеризуют как «триумф мистицизма».

С. Хоружий считает, что тогда возникли реальные предпосылки к тому, чтобы школа углубленной мистики и уединенной аскезы стала стержнем культурной и общественной жизни нации и вместе с тем – источником новой культурной парадигмы. Анализ событий, равно как и внутреннее содержание исихастской духовности, склоняет ученых признать действительную способность традиции исихазма к этой роли. Однако крушение Империи обрывает не слишком далеко продвинувшийся процесс – и в последующие столетия продолжение и развитие традиции происходит уже по преимуществу на Руси.

Св. Григорий Палама указывает два пути познания Бога (Истины): одним из них идут философы – это естественное познание, через познание твари, окружающего мира: другой – познание Бога через соблюдение заповедей, внутреннее познание. Именно следование по этому, второму пути и было основополагающей целью для православной педагогики. Образцом подобного следования служила монашеская община, главными принципами жизни в которой были общежитие, аскеза, послушание и непрестанное творение молитвы. Наряду с воспитанием большую роль играло и самовоспитание, которое осуществлялось под руководством старца, духовного отца. Создание антропологической диады Старец – Пислушник выступает как способ, механизм воспроизводства, передачи во времени мистико-аскетической традиции: передачи всех тех специфических структур сознания, особенностей поведения, установок отношения к миру, обществу, ближнему, которые отличают человека в подвиге. Традиции, вырабатывающие искусство духовной практики, – традиции особого рода, которые создаются для обретения мистико-аскетического опыта – уникального опыта трансцендирования, превосхождения, преодоления здешнего бы-

тия и приобщения инобытию. Именно поэтому их передача оказывается требующей особых духовно-антропологических средств, тогда как в обычных, мирских социокультурных традициях с функциями трансляции справляются простые школы.

Распространение влияния старчества в мирской среде начинается очень рано, вероятно, с первых же лет установившегося монашества. Переход старчества в духовничество, т. е. превращение монастырского института в общецерковный, начинается в IX в., в период иконоборчества. В течение X–XI в. монастырски-бытовая форма превратилась в форму церковно-бытовую и в таком виде просуществовала на Востоке почти неизменно целый ряд столетий [4, с. 48].

«Традиция “чистой молитвы” выдержала на христианском Востоке удивительную непрерывность с IV по XX век. Внутреннее и личное благочестие никогда не изолировало человека от церковной общины, но постоянно связывало ее с ней сверхъестественным образом. Ибо Христос, Которого эта молитва ищет в самом сердце человека, то божественное Имя, которое она призывает, может находиться в сердце только в той мере, в какой человек привит к Телу Христову Крещением и Евхаристией. Молитва Иисусова, в понимании Отцов, никогда не заменяла собой искупляющую благодать таинств, а наоборот, была наиболее полным осуществлением этой благодати. Таким образом, исихастская традиция дает нам взвешенное решение проблемы, с которой часто сталкивается духовный руководитель: как согласовать личное и богослужбное благочестие» [6, с. 332].

Основания традиции исихазма, определяющие жизнь и культуру Византии, становятся также и методом православной педагогики [3, с. 67–76]. К этим основаниям относятся: христоцентризм, православная аскетика, соборная жизнь и по-

лучение Благодатных Даров в Церкви (т. е. литургическое воспитание); основой метода является христианское понимание природы человека, христианская антропология.

Интересно, что в труде В. Н. Криволапаго «Оптина пустынь: ее герои и тысячелетние традиции» (Писатель и время. М., 1991. С. 391) отмечено, что «первое упоминание об “умной молитве” в русской литературе совершенно неожиданно встречается не в аскетическом наставлении и житии, а в сугубо светском произведении – знаменитом “Поучении” Владимира Мономаха. “Аще и на коне ездяче не будет ни с кым орудия, аще инех молитв не умеете молвити, а “Господи помилуй” зовете без пристани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицю ездя”». Этот факт не только неожидан, но и многозначителен как факт вхождения исихастской аскезы в мир, за пределы монашеской среды, да еще упоминающийся в педагогической литературе.

Влияние на Русь происходило через южнославянское посредство, из Византии и с Афона. Это было влияние исихастского возрождения в Византии, и оно начало проникать на Русь почти одновременно с его кульминацией в середине XIV в. Процесс этот совпал с широким подъемом монашеской и монастырской культуры, который был обязан трудам преп. Сергия и его учеников. Духовный стиль и уклад возникающих монастырей в значительной мере впитал в себя исихастские влияния; и уже на грани XV и XVI вв. появляется «Предание ученикам» преп. Нила Сорского, первый оригинальный текст русского исихазма. Подвиг и деяния преп. Нила, как и все предводимое им «заволжское движение», – наиболее чистое и прямое развитие традиции исихазма на русской почве, причем можно утверждать, что всего ближе Нил именно к поздневизантийскому исихазму Афона и Паламы.

Необходимо отметить, что вне своих пределов традиция исихазма на русской почве оставляла почти всю сферу познающего и самопознающего разума, замечает С. Хоружий [10, с. 222], – и эта сфера, приобретая со временем все большую роль в мироориентации, мироотношении человека, неизбежно питалась из западных источников. Отсюда и вырос, в конце концов, столь пагубный для страны разрыв между русской образованностью и православием! По этому поводу есть интересные размышления прот. Иоанна Мейендорфа, который пишет, что одной из основных особенностей миссионерской деятельности византийской Церкви (примером которой служат свв. Кирилл и Мефодий) был перевод Писания и служения на местные языки. Так Киевская Русь получила христианство с готовым переводом на славянский язык, унаследованный от моравской миссии IX в. двух фессалоникийских братьев. Но доступность Писания и другой литературы в переводе имела и еще одно важное последствие, оказывавшее длительное время влияние на русскую культуру: поскольку не было настоящей необходимости изучать «классический язык», Русь не усваивала вместе с христианством классическую цивилизацию, как это было на Западе. Вместо этого у русского книжника были в распоряжении только переводы с греческого, предоставленные ему Церковью: богослужебные, агиографические, канонические и некоторые исторические материалы. Русские получили от греков не эллинскую цивилизацию, а христианскую религию. Светское философское знание придет в Россию не из Византии, а с Запада, и произойдет это преимущественно в «век просвещения», что и будет одним из важнейших элементов тех драматических разрывов, которые характеризуют русскую историю [7, с. 168].

Но этот разрыв между образованностью и православием драматичен не только для России, но и для Европы. Об этом в XIX в. размышляли славянофилы. Свя-

тые Отцы всегда различали внешнее знание – «голое ведение» и «ведение духовное» – внутреннее знание. Отсюда возникли понятия «внешнего» и «внутреннего» образования. Первое – основано на знании, второе – на вере. «Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающей в нем истины; другая – формальное развитие разума и внешних познаний. Первая зависит от того начала, которому покоряется человек, и может сообщаться непосредственно, вторая есть плод медленной и трудной работы. Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту» [Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 159. Цит. по: 11, с. 135].

Все заблуждения, считал Киреевский, вытекают из представления, что живое разумение духа – то внутреннее устройство человека, которое есть источник его крепкой жизни и высшего зрения ума, может возникнуть из одного развития логического разума. Основание русской образованности, познающей истину через «живую совокупность высших умственных сил», т. е. сформировавшееся под влиянием исихазма, Киреевский признает необходимым основанием и для мыслящей Европы, где из-за чрезмерного авторитета отвлеченного мышления «все бытие является человеку призрачной диалектикой его собственного разума, а его разум – самосознанием всемирного бытия». Отпадение Рима от Вселенской Церкви лишило Запад чистоты христианского учения, но оно же остановило развитие общественной образованности на Востоке, поскольку воплощение Божественной истины во внешней образованности народа должно было совершиться совокупными усилиями Востока и Запада [11, с. 140].

Традиция исихазма стала ядром именно «внутреннего» образования, и именно это образование в наибольшей полноте было воспринято и разработано древнерусской педагогикой, в отличие от «внешнего». Ориентирование педагогиче-

ской культуры на достижение идеала общности есть стремление к внутреннему воспитанию, которое включает в себя и так называемое ценностное воспитание, речь о котором идет в современной педагогике. В этом смысле опыт Византии и Древней Руси интересен нам сегодня именно как опыт устройства духовной жизни. Немецкий педагог Вольфганг Брецинка в своей книге о ценностном воспитании пишет, что уже Ницше предостерегал от иллюзий, «с морализмом без религиозного основания получается»; что «каждая, чисто моральная

установка... оканчивается нигилизмом» (Nietzsche, 1977, Bd. III, 881), так как у нее нет другого основания, кроме собственных интересов, а также эгоцентрических мыслей о пользе [2, с. 87–88].

«Опыт исихазма, признанное ядро православной духовности, выступает в ней как возможная база для нового продвижения в науках о человеке и даже, быть может, для цельного мирозерцания, основанного на развитом в подвиге “открытом воззрении на человека”», – пишет прот. Иоанн Мейендорф [7, с. 34].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 476 с.
2. *Brezinka W.* Erziehung und Padagogik im Kulturwandel. Munchen: Ernst Reinhardt Verlag, 2003. 208 s.
3. *Захарченко М. В.* Культура и образование в перспективе традиции. Традиция как предмет теоретического осмысления. СПб.: АППО, 2007. 163 с.
4. *Концевич М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М.: Лепта, 2002. 232 с.
5. *Прот. Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб.: Византиноросика, 1997. 465 с.
6. *Прот. Иоанн Мейендорф.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. 576 с.
7. *Прот. Иоанн Мейендорф.* Рим – Константинополь – Москва. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. 320 с.
8. Модзалевский Л. Н. Очерки истории воспитания и обучения. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2000. 428 с.
9. *Франк С. Л.* Сочинения. М.: «Правда», 1990. 608 с.
10. *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 476 с.
11. *Игумен Григорий (Шестун).* Православная школа. М.: Воскресная школа, 2004. 368 с.